



GREPÚSCULO EN EL HORIZONTE DE OCCIDENTE ¿EL OCASO DE LOS DERECHOS HUMANOS UNIVERSALES?

Juha-Pekka Rentto

Cuando se me pidió que escribiera un artículo para el presente volumen fue seguramente por mi pronunciado y documentado des-crédito hacia el proyecto de salvar el mundo apelando o recurriendo a un sistema universal de derechos individuales subjetivos¹. En este breve espacio no pretendo repetir mi argumento moral y comparativo que sostiene que tales derechos son un candidato improbable como base moral sólida para la comunidad política. Por el contrario, haré una aproximación a la cuestión desde un ángulo diferente discutiendo los distintos significados que podemos tener en mente cuando hablamos de la *universalidad* de los derechos humanos. ¿Es apropiado considerar que los derechos humanos pueden ser universales de un modo moralmente significativo? ¿Son los derechos humanos algo real, un verdadero sol iluminando el hemisferio occidental —o sólo son un espejismo moral que nos hace mirar hacia el horizonte equivocado?

El término “universal” puede referirse a diversos aspectos del marco ideológico y conceptual de los derechos humanos. Pueden distinguirse tres grandes orientaciones: en primer lugar nos po-

1. Véase mi “Natural Law and Natural Rights Revisited. On (dis)connecting different juridical traditions”, en Vol. 30 de esta revista, pp. 277-320.

demostramos referir a la universalidad de su distribución y proclamar que pertenecen a todos por igual. En segundo lugar, podemos referirnos a cómo se relacionan con el razonamiento práctico y proclamar que tienen una función significativa universal como principios morales y políticos. Y en tercer lugar, nos podemos referir a cómo nos relacionamos con ellos como sujetos morales y proclamar que tenemos un derecho universal o una obligación universal respecto a ellos. Comencemos con el primer punto, y con la noción de sentido común de que la universalidad de los derechos humanos denota de algún modo que

(1) todos tenemos derechos humanos

Desde un punto de vista moral hay poca diferencia en si de hecho todos los hombres poseen algo que puede ser llamado derechos humanos. En cualquier caso es evidente que la ciencia natural no puede demostrar ni la existencia de algo como los derechos humanos ni su no existencia. No necesitamos emprender investigaciones sociológicas o antropológicas para descubrir si existen o no como un aspecto de la institución social en todas las culturas humanas, ya que una respuesta a esta pregunta no solucionaría la cuestión moral en modo alguno: lo importante es saber si

(2) todos deben tener derechos humanos

Ahora bien, si queremos mantener que los derechos humanos deben pertenecer a todos, tendremos que basar esa declaración en algo, puesto que de ningún modo es auto-evidente². Una manera obvia de construir un argumento a tal efecto consiste en comenzar con la noción de que todos los hombres gozan de una propiedad o característica moralmente pertinente que hace imperativo sostener

2. Suficiente evidencia (*sic*) de que los derechos humanos no son auto-evidentes está en que son una invención relativamente reciente, y además limitada culturalmente a Occidente.

que todos tienen derechos humanos. La forma más radical de manifestarlo es que todos los derechos humanos pertenecen a todos por igual sin distinción en su aplicación. En otras palabras, se reclama que a todo ser humano se le deben otorgar los mismos derechos humanos que a cualquier otro y que nunca es lícita una diferencia de trato entre dos seres humanos cuando estos derechos están en juego. Una posición más flexible sostiene que los derechos humanos pertenecen a todos por igual pero con la distinción correspondiente a la condición de cada uno: por ejemplo los niños tienen en principio los mismos derechos que los adultos, pero como carecen de la capacidad requerida para ejercitar algunos de ellos, sus derechos a ese respecto tienen que ser aplicados de modo diferente a los adultos. Una posición más avanzada consiste en que todos los seres humanos tienen derechos *qua* seres humanos pero no todos tienen los mismos derechos, o no todos son titulares en el mismo grado o tipo de protección para sus derechos. En otras palabras, algunos de los derechos que llamamos derechos humanos dependen para su protección del *status* del individuo humano en cuestión: pertenecen a todos los que tienen por igual el estado requerido, por ejemplo a todos los que poseen conciencia racional de sí; pero aquéllos que carecen del *status* requerido, por ejemplo los embriones o personas mentalmente deficientes, los tienen sólo de forma cualificada o restringida, o no los tienen de ningún modo.

Quienes optan por la última alternativa definen las características pertinentes de humanidad necesarias para tener derechos de un modo potencialmente excluyente: sólo quienes de hecho satisfacen los requisitos pueden tener derechos humanos. Desde tal perspectiva es concebible que uno es humano en un sentido (es decir, como miembro de la especie humana) pero no lo es en un sentido diferente (como persona o sujeto de derechos). Para quienes creen que el aspecto físico de la vida humana es separable del aspecto espiritual, tal perspectiva les parecerá atractiva. En cambio, para quienes sostienen que el ser humano es un todo integral en el cual cuerpo y alma no están accidentalmente unidos sino que ambos son

inseparables de la personalidad singular de uno, les parecerá inconcebible³. No podemos detenernos aquí en una discusión sobre los méritos de estas conflictivas opiniones. Permítaseme sólo indicar muy brevemente porqué la visión más incluyente, que considera con el mismo respeto a todos los miembros de la especie humana en relación con los derechos humanos, es intuitivamente más aceptable: por una parte, es una regla moralmente deseable construir un muro de contención en zona segura cuando uno trata con fenómenos marginales tales como los criterios para establecer quién puede ser considerado “suficientemente” humano para ser titular de derechos humanos: con el fin de evitar errores de prejuicio uno debería incluir muchos candidatos en lugar de pocos⁴. Obviamente el único modo de asegurarse totalmente de que por prejuicios no se le niegan los derechos humanos a nadie que posiblemente pueda ser titular de ellos consiste en concederlos por igual a todos los individuos humanos, cualquiera que sea su “status” legal y cualesquiera que sean sus capacidades. Esto es *prima facie* un argumento fuerte para preferir las soluciones incluyentes a las excluyentes, pero es difícil que sea una solución concluyente.

Por otra parte, una división de los seres humanos en diferentes categorías en relación a su titularidad de los derechos humanos tiende a ocasionar una división de seres humanos en *auténticos seres humanos* que son tratados como personas con derecho a una posición autónoma, y *seres humanos sólo de nombre* que son tratados como cosas que pueden ser utilizadas según los propósitos de algún otro. Históricamente tales diferenciaciones han sido lugar común, y es evidente que siempre pueden darse argumentos en su

3. Los personalistas católicos representarían esta última postura, mientras que la primera sería típica de los dualistas cartesianos.

4. Toda definición excluyente se topará con casos límite en los cuales es incierto en qué lado de la línea se encuentra el individuo en cuestión en ese momento concreto. Las definiciones excluyentes también tendrán que considerar la dimensión temporal y dar una respuesta satisfactoria al porqué no es suficiente para hoy que uno responda probablemente a los requisitos mañana o dentro de una semana o de seis meses a partir de ahora.

favor que parecen dominantes en el panorama actual. Pero está igualmente claro que por muy impuestos que puedan parecer los fundamentos de cualquiera de tales divisiones, es siempre moral y políticamente peligroso adoptar tal política en la práctica real por la simple razón de que utilizar cualquiera de estas diferenciaciones en la práctica significa estar dispuesto a utilizarlas sin límite: indica que se puede considerar tanto concebible como potencialmente aceptable que algunos seres humanos sean tratados como cosas si las circunstancias así lo requieren⁵.

Es una posición plausible e intuitivamente atractiva la de que nunca sea moralmente lícito cosificar a un ser humano vivo bajo ninguna circunstancia. Ésta es una posición común a las filosofías morales basadas en Aristóteles y Kant, y a los liberales les gusta proclamar que es también su visión⁶. Pero incluso si miramos al margen de la moral, una sociedad que permite que algunos seres humanos sean tratados como cosas es potencialmente insegura para todos: una vez que una comunidad política ha aceptado que una categoría de seres humanos, por ejemplo los fetos, no tiene el derecho de ser tratada como auténticas personas humanas, ya no será

5. De hecho Richard STITH: "The World as Reality, as Resource, and as Pretence", en *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 20 (1975), pp. 141-153, argumenta bastante eficazmente que nuestra marcada insistencia en los derechos humanos para nosotros mismos (y para todos aquéllos que guardan un suficiente parecido con nosotros mismos) no es más que un modo ingenioso y desesperado de encubrir la verdadera naturaleza de nuestra actitud que no respeta realmente a la humanidad tal como es sino que está dispuesta a utilizarla como un recurso de compraventa para nuestros propios intereses.

6. Incluso aunque puedan estar equivocados sobre ellos mismos: es bastante convincente argumentar que, puesto que el liberalismo se basa en una visión del hombre considerado como un egoísta buscador de ganancia individual a costa de otros –y particularmente cuando el liberalismo se combina con el utilitarismo, que depende explícitamente de la idea de que los demás pueden ser utilizados en beneficio propio–, se trata de una posición implícitamente cosificante, y los derechos humanos son tan sólo un método ingenioso para esconder esto remediando las peores injusticias inherentes al liberalismo desbocado. Cfr. el argumento presentado más abajo en la nota 8.

una cuestión de principio si cualquier categoría de seres humanos puede ser tratada como cosas –puesto que *puede serlo*– sino una cuestión ordinaria de elección política: si sólo puede alcanzarse un consenso público sobre esto, o si las autoridades encuentran razones para ello, cualquiera puede caer tarde o temprano dentro de la categoría de seres humanos sólo de nombre únicamente por razones pertinentes al bienestar de algún otro. Somos siempre “nosotros” quienes tomamos la decisión de que “ellos” no pertenecen a “nosotros”, pero cualquiera de “nosotros” puede en cualquier momento convertirse en uno de “ellos”: cada decisión que excluye a alguien puede ser potencialmente excluyente de uno mismo y por eso imprudente a largo plazo.

Pero si sostenemos que nunca es moralmente lícito cosificar a los seres humanos, podemos ver el problema bajo la luz de lo que puede llamarse la teoría del dominó del deterioro moral: una vez ha caído la barrera al trato inhumano se vuelve más fácil demoler la siguiente, y los ladrillos caerán uno tras otro, creando finalmente una moral social en la que todo vale y no quedan barreras importantes para el trato inhumano de los seres humanos. Muchos han apelado a este argumento en el contexto del aborto: si estamos dispuestos a matar niños no nacidos, estaremos pronto dispuestos a matar también ancianos enfermos, o enfermos mentales, o desempleados, o desviados sexuales, o a cualquiera con propiedades que sean consideradas indeseables, anormales o inferiores. Es importante comprender que la validez de la teoría del dominó no depende de la validez fáctica de una proposición predictiva de que posteriores prácticas malignas se sucederán si aceptamos ahora una⁷, sino de la validez del principio de que se crea una diferencia

7. Usualmente los liberales critican la teoría del dominó por estar basada en una proyección empíricamente infundada de los propios peores temores por un futuro imprevisible, y declaran que no tiene sentido condenar una práctica meramente por lo que podría pasar si el peor pronóstico fuera cierto. Ahora bien, si la teoría del dominó fuera cuestión de *hecho*, esta crítica sería válida. Pero como es una cuestión de *principio*, es irrelevante.

moral si una comunidad encuentra o no la cosificación de sus miembros moral y políticamente aceptable. Desde esta perspectiva, una comunidad política que encuentre tal cosificación aceptable –por pequeña que sea la escala– es a ese respecto enteramente inhumana porque está *en principio* dispuesta a tratar a sus miembros como no genuinamente humanos.

A pesar de todo, incluso si debieramos concluir ya que la solución probablemente mejor es la que incluye a todos los miembros de la especie humana dentro de la esfera de los derechos humanos, tendremos todavía que afrontar dos problemas más. Primero, aunque todos deberíamos tener los mismos derechos, parece contraintuitivo que todos deberíamos siempre tenerlos del mismo modo. Es incuestionable, por ejemplo, que el derecho de los niños a la libertad está necesariamente condicionado por el hecho de que no son plenamente capaces de ejercer la libertad de una manera responsable antes de una determinada edad: es totalmente posible decir que los niños tienen el derecho a la libertad pero que está más o menos latente a medida que su esfera de actuación aumenta gradualmente cuando crecen. Un ejemplo más controvertido es la diferencia entre los sexos: incluso tanto si la mujer como el varón fueran en principio sujetos de todos los mismos derechos tendría sentido preguntarse si las condiciones biológicas de cada sexo requieren una diferencia en su ejercicio o protección. Pero no sólo las amplias diferencias categóricas como las que existen entre niños y adultos o entre hombres y mujeres afectan a nuestras reivindicaciones de los derechos humanos: los distintos papeles como por ejemplo los de paciente y doctor, padre e hijo, marido y esposa, empleado y patrón, adquieren distintas prioridades atendiendo al modo en que los derechos humanos son apropiados para los inquilinos de cada papel.

También las propiedades singulares y las situaciones particulares pueden condicionar las legítimas reivindicaciones de los derechos humanos de una persona concreta: mientras el encarcelamiento sería normalmente una violación de los derechos humanos,

no es así en el caso de un criminal convicto. Incluso si todos fuéramos igualmente titulares de derechos humanos, su aplicación a cada individuo debe permitir el trato diferenciado sobre la base de diferencias personales relevantes. Incluso si todos somos iguales como seres humanos, somos todos diferentes como personas, y bien puede ser considerada una violación de los derechos humanos si esas diferencias no son debidamente respetadas. Sería posible, por ejemplo, fundamentar una crítica a la sociedad moderna por una política demasiado rígida de igualdad entre los sexos en esta misma noción: si se requiere en nombre de la igualdad que las mujeres sean tratadas idénticamente a los hombres, las mujeres quedan entonces privadas de su privilegio condicionado biológicamente de vivir una vida que sea diferente de la vida de un hombre y aún así igualmente valorada. Otro ejemplo consistiría en el debate actual sobre si a las parejas homosexuales se les debería permitir adoptar niños o poder recurrir a la inseminación artificial o a madres de alquiler: cuando los que proponen esto afirman que todas las parejas de cohabitantes, al margen de sus preferencias sexuales, son igualmente familias y por ello igualmente titulares para tener hijos, los oponentes sostienen que es una diferencia natural relevante relacionada con tener descendencia si la pareja de uno es del mismo o de distinto sexo: una relación estable y amorosa no concibe un niño si no puede haber copulación entre el hombre y la mujer que la forman. Que legítimamente puedan surgir cuestiones como ésta indica que, incluso si puede ser cierto y moralmente deseable que todos los hombres tengan los mismos derechos, una apelación abstracta a ellos está lejos de ser suficiente para solucionar todos los problemas morales prácticos que pueden ser pertinentes.

Un segundo problema es que si reclamamos que los derechos humanos pertenecen a todos los hombres por igual no es suficiente que simplemente lo digamos: si la pretensión estriba en tener peso moral debemos crear fundamentos para ello. ¿Por qué todos deberíamos tener los mismos derechos? Obviamente porque todos

somos iguales respecto a algo. Ahora bien, ya hemos indicado que el criterio más adecuado en este contexto sería el más incluyente. Y una fundamentación típica, y bastante acertada, para los derechos humanos en el discurso moderno es que tenemos derechos porque como seres humanos tenemos lo que a veces se ha denominado como “la dignidad humana”. En otras palabras, se sostiene que sea lo que sea lo que hace que nuestra vida sea humana es de tal modo valorable o excelente en sí mismo que el debido respeto por ello requiere el reconocimiento para todos de la titularidad de los derechos humanos. No es mi intención cuestionar de dónde procede posiblemente el valor que concede dignidad a la vida humana. La sugerencia habitual es que tiene que ver con la diferencia entre hombres y animales: al tener un futuro libre y un uso consciente de la razón, el hombre es responsable de sí mismo y por eso más excelente que otras criaturas que carecen de estas capacidades. A pesar de todo, resulta difícil obviar la objeción dirigida desde tendencias antropocéntricas que sostienen que es demasiado natural al hombre mirar hacia su propia especie como la mejor forma posible de vida, al margen de sus méritos objetivos. Cualquiera que sea la verdad sobre la dignidad humana, permítaseme sólo señalar una curiosa contradicción en la cual tienden a caer aquéllos que más apasionadamente defienden los derechos humanos como consecuencia natural de la dignidad humana.

Es bastante llamativo cómo los derechos humanos son concebidos hoy en día como porciones de propiedad privada, pertenecientes a los individuos humanos con el fin de definir y defender su esfera de libertad individual. Los derechos humanos son un arsenal defensivo contra las injusticias infligidas sobre uno por otros sujetos o por autoridades políticas. La propia noción de derechos humanos así concebida presupone un conflicto. Pero éste parece extraño: ¿cómo puede alguien pedir que la vida humana sea dignificada si la reflexión moral más importante en ella está en cómo hacer que los hombres dejen de violar la integridad de los demás? ¿Cómo pueden los derechos humanos depender de la

dignidad humana si sólo son necesarios en una comunidad de lobos? Seguramente, si los seres humanos fueran realmente excelentes y condujeran sus vidas con dignidad no malgastarían sus esfuerzos en dañarse unos a otros —y harían poco uso de la protección proporcionada por los derechos humanos. La necesidad de recurrir a ellos parece implicar que los seres humanos no merecen respeto sino coerción contra lo dañino.

La contradicción no es meramente verbal: desafortunadamente la paradoja en cuestión toma parte real en la vida de las sociedades modernas occidentales, ampliamente basadas en una ideología política que puede con seguridad ser caracterizada como utilitarismo liberal o liberalismo utilitario. Las propias palabras “libertad” y “utilidad” muestran la paradoja: en un primer momento la sociedad busca maximizar la utilidad. Pero la utilidad es un criterio de elección que en sus justos términos no puede excluirse del ámbito de elecciones alternativas legítimas que *utilizan* (*sic*) algunos seres humanos para la mayor utilidad de todos. De hecho, el utilitarismo es una doctrina que por principio debe presuponer que el modo normal de interacción entre los hombres es que se utilicen unos a otros para la maximización de su propia felicidad o bienestar⁸. Tal modo de pensar que impregna a la sociedad moderna de arriba a abajo se debe a razones relacionadas con la mala disposición del hombre moderno a aceptar la incertidumbre y la indeterminación en moral y política: se intenta esconder el hecho de que las elecciones prácticas sean entre alternativas inconmensurables y auténticamente personales⁹ detrás de una cortina de humo provista por una teoría aparentemente exacta y ostensiblemente manejable que promete rendir automáticamente soluciones definitivas y correctas si uno

8. Una crítica de la moderna teoría de los derechos humanos basada en pensamientos como éste, puede verse por ejemplo en Andrew LEVINE, “Human Rights and Freedom”, en *The Philosophy of Human Rights* (ed. Alan ROSENBAUM), Aldwych Press, Londres, 1981, pp. 137-149.

9. Véase por ejemplo Germain GRISEZ, “Against Consequentialism”, *The American Journal of Jurisprudence* 23 (1978), pp. 165-279.

sabe sólo el modo correcto de utilizarla¹⁰. Nuestro deseo psicológico de justificar nuestras elecciones con referencia a una objetividad pseudo-científica proporciona a la sociedad moderna un fundamento utilitarista, que es lo mismo que inhumano si consideramos que la humanidad consiste en la diferencia esencial que sitúa al hombre lejos de los animales –lo que *puede* estar sujeto a la utilidad humana.

Quizás los que vivimos en una sociedad donde nadie es tratado como una persona que es un fin en y por sí misma sino como un recurso de bienestar disponible, nos damos cuenta de que hay algo podrido en el estado de Dinamarca y nos sentimos intranquilos por ello. Pero una vez la auto-decepción ha empezado es difícil volver atrás, y tienen que encontrarse las formas más ingeniosas de escondernos la realidad a nosotros mismos. Por eso, para hacer que la sociedad inhumana parezca mejor nos gusta utilizar la noción de derechos humanos para salvar al menos los restos de libertad civil de la tiranía de la utilidad. En este sentido los derechos humanos sirven de contrapeso a la utilidad y se utilizan como salvavidas contra la injusticia que necesariamente sigue a una directa aplicación de estrategias utilitarias en la toma de decisiones morales y políticas. Son una signo de auto-decepción porque generalmente es considerado como suficientemente bueno que los derechos humanos sean reconocidos oficialmente en la legislación y correctamente aplicados en la práctica legal: se supone que una sociedad es excelente en virtud de si profesa y brinda respeto a los derechos humanos. Pero esto oculta de nuevo el problema real: la sociedad fundamentalmente inhumana que no podemos reconocer como la propia sin sublimar nuestro disgusto con ella por medio de un

10. El utilitarismo parece objetivo y fácil de aplicar sólo con que uno sepa los cálculos de utilidad y las cifras apropiadas. Resulta atractivo apelar a la exactitud de las cifras por su sonora objetividad y olvidarse de que su base real es incierta. Esta es una tapadera elegante para no profundizar en los problemas reales: uno golpea fuertemente alrededor del arbusto donde todo el mundo sabe que se esconden las cuestiones esenciales pero de común acuerdo nadie entra.

espectáculo público de intrincada coreografía alrededor del concepto de derechos humanos. Una sociedad verdaderamente excelente sería aquélla que no necesitara de los derechos humanos para la protección de sus miembros contra el trato inhumano. La atención excesiva a la administración formal de los derechos humanos en realidad sólo prolongará el sufrimiento y no sanará al paciente. La preocupación auténtica pero indiferente por la sociedad humana que los derechos humanos expresan puede de hecho inhibir el crecimiento de una comunidad auténticamente humana reforzando la prematura convicción de que todo está en orden.

Una forma diferente de ligar la universalidad con los derechos humanos consiste en afirmar que la universalidad se refiere a su validez, fuerza, carácter concluyente, versatilidad o pertinencia como justificaciones, argumentos o normas morales. Ahora no estamos hablando sobre su distribución universal sino sobre su universalidad como guías de razonamiento político o moral. Un punto interesante para comenzar la discusión está en la visión popular bastante extendida, que mantienen viva la prensa y las convenciones generales de derechos humanos, de que éstos no son más que *las* normas fundamentales de la moralidad. Mucha gente estaría dispuesta a suscribir una o varias de las siguientes variables:

- (3a) los derechos humanos son principios morales concluyentes,
- (3b) los derechos humanos son principios morales predominantes,
- (3c) los derechos humanos son (los) principios morales últimos.

Si 3a o 3b fueran ciertas, implicaría que siempre que se invoque un derecho humano se solucionará el problema moral en cuestión por su propia fuerza intrínseca y será dejada de lado cualquier otra consideración pertinente. En otras palabras, los derechos humanos decidirían en principio toda cuestión moral en la que estuvieran

implicados. Pero no es necesario forzar nuestra imaginación para ver porqué (3a) y (3b) no pueden ser ciertas. Ya hemos indicado en nuestra discusión del punto (2) la razón fundamental: si los derechos humanos fueran universalmente concluyentes o predominantes como principios políticos o morales tendrían que ser aplicables unívocamente y sin excepción a toda persona y en toda situación imaginable por igual. Y esto nos ha parecido bastante improbable: como cualquier otro tipo de principio, norma o regla, los derechos humanos necesitan de una interpretación y de una contextualización antes de que puedan ser aplicados satisfactoriamente a un caso particular. Pero si la interpretación y la contextualización son necesarias, entonces es más probable que sean concluyentes y primordiales los principios y normas que gobiernan esas actividades, más que los derechos humanos cuya aplicación depende de ellos. Esto es particularmente pertinente en casos donde los distintos derechos humanos se enfrentan entre ellos y piden una solución equitativa: ninguno de los derechos humanos puede solucionar la situación por sí mismo, sino que es necesario recurrir a principios más fundamentales (por ejemplo los de justicia).

Que los derechos humanos no pueden ser los principios morales universalmente últimos como se mantiene en (3c) también debería clarificarse ahora: el propio hecho de que puedan colisionar en sus aplicaciones prácticas muestra que razonablemente no pueden ser los últimos principios disponibles. Pueden ser como mucho como los principios de justicia generales de Aristóteles, que son suficientes para solucionar los casos ordinarios pero que requieren de una moralidad más certera, la de la equidad, para solucionar casos extraordinarios. A pesar de todo, esto no excluye en sí mismo la posibilidad de que a veces un derecho humano bien pueda ser la consideración concluyente que pone fin a una discusión. Pero incluso entonces, creo que está claro, iluminado por lo que se ha venido diciendo aquí, que su fuerza no puede derivar simplemente de ser derechos humanos. Mucho más convincente es que si los derechos humanos tienen tal fuerza la reciban de alguna otra norma

moral que sea más fundamental y que les preste una justificación y un sentido moral suficiente para mostrar porqué es en principio moralmente razonable invocar los derechos humanos en una discusión política o moral. Siendo así, la siguiente formulación que vamos a abordar es que

(4) apelar a los derechos humanos es siempre un argumento moral válido.

Esta pretensión implicaría, si fuera verdadera, que una apelación a los derechos humanos es en principio siempre un argumento aceptable en el discurso moral o político. Está en duda que los derechos humanos sean principios válidos por convenio, al menos en dos sentidos: han sido explícitamente aceptados como principios morales y políticos obligatorios por la mayoría de gobiernos del mundo, y es una regla de civismo generalmente aprobada y adoptada en la comunidad internacional expresar la apreciación moral de las prácticas gubernativas en la jerga de los derechos humanos. Son principios positivamente válidos por haber sido validados por acuerdo, costumbre y etiqueta internacional. Pero este hecho innegable de ningún modo resuelve el problema más fundamental de si los derechos humanos son sustancialmente argumentos morales válidos¹¹.

Si conservamos en mente las conclusiones hechas acerca del punto (3), nuestra reacción inicial hacia el punto (4) será la siguiente: si los derechos humanos reciben su peso moral como principios de alguna consideración más fundamental, entonces también

11. Una curiosa paradoja surge del mismo hecho de que los derechos humanos sean positivamente validados por acuerdo general lo cual puede socavar la propia fuerza moral que esta validación se supone que les presta: una vez que los derechos humanos han sido aceptados como algo con lo que uno *puede* positivamente estar de acuerdo, éstos pueden en principio ser también invalidados si la base para un acuerdo común se deteriorase. Cuando los principios morales son positivados por un acto voluntario, se vuelven también susceptibles de ser cambiados a voluntad.

su validez depende de la validez de esa norma superior. Se puede llegar a decir que si los derechos humanos tienen una validez propia, se trata meramente de su validez como expresiones apropiadas para esa moralidad subyacente que reflejan. Pienso entonces que está fuera de cualquier cuestionamiento que el moderno lenguaje de los derechos humanos es una muy adecuada expresión de la principal corriente ideológica individualista y voluntarista del liberalismo utilitarista que es hoy en día la moralidad dominante del mundo occidental. Esta es la fuente de su fuerza, pero también la causa de su debilidad. Su fuerza radica en el hecho de que reflejan muy bien los deseos y sentimientos de todo hombre moderno. Su debilidad está en que los deseos y sentimientos del hombre moderno pueden no ser un fundamento adecuado para la moralidad universalmente válida: el utilitarismo liberal moderno está, por un lado, abierto a una profunda crítica que puede cuestionar con buen fundamento su propia moralidad; por otro lado, está de hecho bajo crítica constante por parte de los portavoces de culturas no-occidentales que encuentran sus recomendaciones no sólo expresiones condescendientes y arrogantes para “la carga del hombre blanco”*, sino también abiertamente inmorales desde el punto de vista de su propia moralidad tradicional. Es difícil pretender que los derechos humanos pudieran ser, para ellos, normas morales universalmente válidas.

He manifestado los problemas que manifiestamente tienen las culturas no europeas con la noción occidental de derechos humanos en un artículo anterior¹². Entonces concluía que el fundamento más persuasivo que objetar contra la ideología moderna de los derechos humanos es la objeción compartida por otras muchas culturas ampliamente diferenciadas entre sí contra la noción voluntarista de libertad que subyace a aquella: la mayoría de las culturas no occidentales se muestran unánimes respecto al punto de que la

* Expresión utilizada en los países anglosajones para designar con matiz racista a la raza negra. (N.T.)

12. Véase la nota 1.

libertad es falsamente entendida cuando se concibe como medio para gratificar los deseos sin restricción de un individuo. Tal como el resto del mundo lo ve, la libertad más profunda consiste en aceptar las restricciones necesarias que conlleva la posición de uno como persona responsable en tal o cual papel y en hacer lo mejor de la vida de uno dentro de los límites de ese papel y las obligaciones que éste conlleva en sí mismo. En el Oeste, la libertad se gana haciendo que el mundo se ajuste a los deseos del sujeto individual. En el Este, la libertad se gana ajustando los deseos del individuo con el mundo. Desde la perspectiva del Oriental, el modo Occidental no es sólo imprudente al fomentar un conflicto innecesario sino también inmoral por generar egoísmo, e incluso ininteligible cuando presenta bajo los ejes de la “libertad” un modo de vida que a la mirada Oriental se presenta como una vida de esclavitud bajo una adhesión enfermiza a cosas poco importantes.

La misma crítica puede dirigirse a la corriente ideológica occidental dominante de derechos humanos desde el punto de vista de otra tradición moral occidental, a saber la que se construye sobre una fundamentación aristotélica: en la medida en que los derechos humanos promueven el interés por la ganancia egoísta antes que por el bien común de todos, en la medida en que fomentan el conflicto antes que la armonía, en la medida en que facilitan la licencia antes que la auto-limitación, en la medida en que sirven a nuestros deseos antes que a nuestra razón, éstos funcionan en contra de la libertad moral que caracteriza a la naturaleza humana racional. Cuando nos presentan la libertad como un estado libre de restricciones, devalúan el ejercicio de la auto-limitación y sobreestiman el valor de la satisfacción de deseos. En este sentido corremos el riesgo de abandonar la libertad que sólo los seres humanos pueden tener: la libertad que acompaña al auto-control racional. Desde este punto de vista, los derechos humanos son válidos, es cierto, pero sólo como expresiones para una moralidad inválida que facilita el vicio antes que la virtud.

Pero los derechos humanos también pueden ser considerados una expresión de la moralidad aristotélica porque reflejan los variados aspectos de la buena vida¹³, y porque –cuando nos salvaguardan una esfera de libertad personal– nos ofrecen una oportunidad necesaria de ganar auto-control racional practicando el ejercicio de nuestras capacidades de manera razonable y responsable. Sin tener libertad es imposible aprender a ser libres. Uno sólo puede aprender la virtud tomando sus propias decisiones¹⁴, y los derechos humanos *pueden* ser prerequisites para tal aprendizaje en la medida en que posibilitan la toma de decisiones auténticamente personales y facilitan la independencia personal. Pero esto hace resaltar de nuevo el hecho de que la validez moral de los derechos humanos depende de la validez del propósito moral al que sirven: son válidos en la medida en que contribuyen al tipo de libertad humana que es compatible con la virtud. Por lo tanto, podemos concluir que los derechos humanos pueden ser normas morales universalmente válidas sólo si las normas morales más fundamentales a las que están referidos son universalmente válidas. A pesar de todo, es indudablemente cierto que

(5) los derechos humanos son reflexiones morales universalmente apropiadas

porque están intrínsecamente relacionados con la misma esencia de la moralidad como reflexiones respecto a la libertad humana. Por eso son universales en el sentido en que se relacionan y conciernen con una característica universal de la naturaleza humana, a saber su apertura a la libertad personal y al auto-perfeccionamiento. Como tales, no podemos permitirnos no tenerlos en cuenta como posiblemente válidos y a veces incluso como principios morales deci-

13. Tal como John FINNIS sugiere en *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 221.

14. Tal como Aristóteles señaló en *La Política*, es tocando la flauta como uno aprende a tocar la flauta.

sivos. Porque sin libertad ningún ser humano puede encontrar su destino, que es crecer y convertirse en persona hecha y derecha.

Hoy en día una opinión pública casi unánime cree que los derechos humanos son universal y absolutamente indispensables para la libertad humana. En este breve ensayo he procurado mostrar porqué tenemos motivo para dudar de esta creencia: parece difícil mantener que los derechos humanos son como una panacea para los problemas del mundo como a muchos les gustaría que fuera. Muy al contrario, es completamente posible que una apelación a los derechos humanos pueda distraer la atención de los problemas reales. Por ejemplo, en el debate sobre el aborto es fácil apartar la atención de los hechos morales (a saber, que el aborto es un acto premeditado que quita la vida de un individuo humano con alevosía por la razón de que el hecho de que esté vivo es repulsivo a los deseos o intereses de alguien) convirtiéndolo en una cuestión abstracta dirigida a encontrar un punto medio entre derechos en conflicto. De modo bastante similar, apelar a los derechos humanos puede ser fácilmente utilizado como una herramienta del poder político tal y como lo fue durante la guerra fría con el fin de mantener una creencia popular general en “el imperio malo”. Y lo que es más, el recurso a los derechos humanos puede ser malversado con propósitos individuales inmorales e injustos, precisamente porque es un recurso a *derechos*, puesto que los derechos son generalmente concebidos como bazas morales ya que tener un derecho subjetivo implica ser titular para utilizarlo también en placer propio –sin tener en cuenta si los propósitos o motivos propios son aceptables moralmente.

De hecho, se ha convertido en una característica bastante curiosa del discurso moral y político moderno que una demanda de respeto de los demás para los derechos humanos de alguien es considerada generalmente una muestra de integridad moral e incluso un tipo de virtud: defender los derechos de alguien es algo que la mayoría considera encomiable y moralmente loable. Y aceptar una violación de los derechos de alguien es curiosamente considerado a menudo

tan inmoral como esa misma violación. Algunos de los ejemplos más extravagantes en este sentido se encuentran en el campo de los derechos de la mujer. La opinión pública puede por ejemplo incriminar a las esposas que rechazan denunciar la violencia familiar incluso con más fuerza con la que incrimina a los maridos violentos: después de todo, los maridos deben estar enfermos y por ello son irresponsables, pero las mujeres deberían ser más conscientes de la importancia social de “luchar por sus derechos” al margen de su interés personal hacia la familia. Otro aspecto curioso del discurso de los derechos humanos del movimiento de liberación de las mujeres es que asume sin apenas crítica alguna que todo aumento cuantitativo en los derechos que la mujer disfruta también mejorará la vida de la mujer. Por eso, las mujeres militantes buscan explícitamente “mejorar” la vida de la mujer lanzando por la borda su papel tradicional de madre afectuosa— que no es otra cosa que la consecuencia natural de su capacidad biológica para la maternidad—, y reclamando en su lugar un derecho para eludir su responsabilidad hacia la familia y la descendencia tan fácilmente como los hombres pueden hacerlo. Reduciendo sus propias normas morales, disminuyendo en sus familias las obligaciones hasta el nivel de los hombres, las mujeres creen que pueden mejorar su vida. Esto tiene sentido únicamente en el supuesto de que sólo cuenta tener derechos, no su buen uso¹⁵. En ese

15. Otra cosa distinta es que un argumento moral *pueda* ofrecerse para “liberar” a la mujer, ejemplo para liberarla de las limitaciones familiares: las obligaciones familiares tradicionales hacen demasiado fácil para las mujeres practicar una ética bondadosa y generosa: las mujeres deberían ser tan libres como los hombres para decidir qué curso tomarán sus vidas con el fin de posibilitarles cometer más errores morales. Entonces sus decisiones serán auténticamente propias y como consecuencia también sus vidas —tanto para lo mejor como para lo peor. En otras palabras, sería una mejora moral para las mujeres si se les permitiera tanto fracasar como triunfar en su auto-formación moral *por sí mismas*, y no sólo como una cuestión de aceptación de un papel tradicional bajo la constricción social y la presión del grupo. Los fracasos ocurrirían más frecuentemente, pero los éxitos serían auténticamente *autónomos*. —Pero éste no es el argumento sostenido por la mayoría de feministas cuando reclaman

mismo sentido actúan los propagandistas occidentales cuando tratan de llevar las culturas no Occidentales a un nivel más “ilustrado” persuadiéndolas para que cambien su estructura social comunitaria basada en fuertes lazos familiares por un estilo individualista occidental y para que abandonen sus tradiciones morales conciliadoras y armoniosamente orientadas hacia el buen funcionamiento por una moral Occidental de conflicto y auto-afirmación más “avanzada” y “emancipada”.

Una razón obvia para la inmensa popularidad de los derechos humanos es que están para ventaja de todos, incluyendo la *mía*: siempre que defendemos un derecho humano en cualquier contexto, implícitamente también defendemos por ello nuestro propio derecho, porque pensamos que los derechos humanos pertenecen a todos por igual. Y cuando *yo* pido respeto por *mi* derecho humano a algo no necesito preocuparme sobre la moralidad de mis motivos subyacentes, porque el mismo hecho de que mi reclamación pueda expresarse en términos de derechos humanos le concede una apariencia de aceptación universal. Esto trae a la mente una interesante analogía de la historia del pensamiento moral: la venganza.

La venganza fue considerada como un aspecto de la virtud cardinal de la justicia y por ello una virtud en sí misma, y definida como un hábito de combatir la injusticia. El problema con la venganza sólo fue, y es, que es una virtud muy difícil de dominar¹⁶: un vengador puede fácilmente caer en el uso de fuerza excesiva o en métodos de venganza que sobrepasen la proporción debida a la injusticia por vengar, puede equivocarse al distinguir entre venganza razonable y enfado apasionado, puede dejarse afectar excesivamente por motivos de ganancia o satisfacción personal, y con el tiempo, si se venga repetidamente, puede adquirir subrepticamente el hábito del gatillo fácil y convertirse en abiertamente

más derechos: es como si pensarán que la posibilidad de conducir una vida moralmente inferior fuera deseable en sí misma.

16. Véase, por ejemplo, *Summa theologiae Sancti Thomae Aquinatis*, IIa IIae 108, especialmente 108, 1.

propenso a utilizar la violencia como solución a sus problemas. En uno o varios de estos sentidos un hábito de venganza legítima puede volverse un vicio de venganza ilegítima, que es en sí misma una injusticia merecedora de venganza. Es así como pueden llegar a ocurrir graves rivalidades entre familias, las cuales también podrían servir como una justificación moral básica para abolir el sistema de derecho penal basado en venganzas familiares y recompensas del traidor y para construir un sistema penal público monopolizado: se protegería a la buena gente de incurrir en el crimen negándoles la oportunidad engañosa de caer en el vicio provista por el sistema de venganza.

Uno bien podría argumentar que el sistema de derechos en que se basa la comunidad política moderna depende de una virtud similar: la virtud de “alzarse por los propios derechos”. Como todas las virtudes, al modo correcto de usar la virtud de “alzarse” seguiría su sentido correcto, es decir, consistiría en alzarse por los propios derechos precisamente de la forma apropiada, en el lugar apropiado, en el momento apropiado, con el fin apropiado y con el estado de ánimo apropiado. Resumiendo, uno podría alzarse por los propios derechos en el modo proporcionado tanto a la situación en cuestión como al bien común entendidos como un todo. Pero este sentido es difícil de hallar y todavía más de mantener porque “alzarse” está íntimamente ligado con el beneficio propio: conduce fácilmente a la tentación de malversarlo para propósitos egoistas o por vanidad o por orgullo, y anima a adoptar una ética de demandar y reclamar beneficios de otros y del Estado, en lugar de una ética del cuidado y de la contribución al bien común de todos.

Soy consciente de que no hay forma de renunciar a los derechos subjetivos individuales como fundamentación *funcional* de las comunidades políticas modernas mientras su magnitud y complejidad normativa no sean radicalmente disminuidas y descendidas a una escala más humana. El método más efectivo para hacer funcionar una comunidad política es de largo dejar que los ciudadanos funcionen por propia iniciativa, y concederles derechos indivi-

duales subjetivos es un modo muy eficiente de inducirles a funcionar así ocultando las políticas comunes con un paquete de cebos que apelan a sus intereses individuales. No acierto a ver otro método alternativo factible. Por eso, se hace imperativo que para salvar a los ciudadanos del deterioro moral el sistema de derechos esté acompañado de un fuerte y consistente esfuerzo educativo dirigido a crear una ética común del deber de respetar en lugar de una ética del derecho a pedir respeto. Si pudieramos aprender a dar prioridad a las obligaciones que nuestra naturaleza humana común nos impone en lugar de a los derechos que nos gustaría pensar que tenemos, entonces el sistema de derechos podría funcionar no sólo como la necesaria fundamentación funcional sino también como una fuerza *moral* constructiva para el crecimiento de la humanidad responsable. Entonces podríamos decir con buena conciencia que

(6) tenemos la obligación universal de respetar la naturaleza humana, y un modo razonable de hacerlo es respetar los derechos humanos de todo el mundo.

A este respecto tenemos mucho que aprender de la antigua sabiduría de las culturas no Occidentales –si tan sólo estuviéramos dispuestos a pararnos por un momento y escuchar. Para cada ocaso hay un nuevo amanecer en el horizonte Oriental. Todo lo que se necesita de nosotros es que nos despertemos a tiempo para ver la luz.